

MESTER BÉLA A MAGYAR FILOZÓFIA, AMINT SAJÁT TÖRTÉNETÉT ÍRJA – NÉMILEG ÚJRAGONDOLVA¹

Erdélyi János filozófiatörténeti munkája – amelynek sokszoros áttételeken keresztül azóta is komoly befolyása van szemléletünkre – a hegeli séma alapján három részre osztja a magyar filozófia történetét.² A filozófiai *előkor* után következik az Apáczaival kezdődő és az akadémia megalapításába torkolló, immár fogalmának megfelelő filozófia története, majd innentől kezdve az öntudatra ébredt *magyar filozófia* már *maga* írja *saját* történetét. Erdélyi elképzelését már megfogalmazásának idején is csak erős jóindulattal lehetett elfogadni. Bár az akadémia kezdettől feladatának tartotta a magyar filozófiatörténet-írás létrehozását, és már korán jelentkeztek az első eredmények,³ az első valódi szintéziskísérletig csak a 19. század hatvanas éveire sikerült eljutni, éppen Erdélyi munkájával, utána azonban hosszú ideig, egészen a 20. század utolsó harmadáig nem akadt vállalkozó arra, hogy a gyarapodó részeredményeket megkísérlelje új szintézisbe foglalni.

Úgy tűnik tehát, hogy Erdélyi vízióját az öntudatra ébredt, saját történetét író magyar filozófiáról nem igazolta az idő. Jóval később, más alapokon azonban mégis létrejött a magyar filozófia professzionális történetírása. E történetírás helyzetének, feladatainak értelmezésekor mindenekelőtt arra kell emlékeztetnem, hogy a magyar filozófiatörténet ugyanúgy a 19. századi kulturális nemzetépítés részeként jött létre, mint a magyar irodalomtörténet, így érthetőek a két terület között megfigyelhető párhuzamok, kölcsönhatások. Dacára annak, hogy Erdélyi élesen megkülönbözteti az észen alapuló és ezért egyetemes filozófiát az érzelmeken alapuló és ezért egyedi, vagyis nemzeti szépirodalomtól,

mégis megírhatónak és megírandónak gondolja a magyar filozófia történetét, nagyjából úgy, ahogyan Toldy Ferenc megírta a magyar irodalomét. A hasonlóságok mellett a filozófiatörténet sajátos problémája lesz, hogy az egyetemes és a nemzeti elbeszélések egymáshoz kapcsolásának a kérdése mindig élesebben vetődik föl.⁴ A továbbiakban azokat a múltból örökölt szemléleti tehertételeket példázom filozófiatörténetünk híres tévedései és kevésbé feltűnő melléfogásai révén, amelyekkel a szakterület művelőinek meg kell küzdeniük ahhoz, hogy ma is érdeklődésre számot tartó elbeszéléseket fogalmazzanak meg, majd áttekintem a 20. század és a közelmúlt legfontosabb, a magyar filozófia átfogó elbeszélésének igényével létrejött filozófiatörténeti vállalkozásait, megvizsgálva bennük a nemzeti és az egyetemes elbeszélés összeillesztésének a megoldásait.

ALMÁSI BALOGH PÁL AZ ÓKORI MAGYAROK SZKÍTA ÉS KUN FILOZÓFIÁJÁRÓL

A reformkor fentebb már idézett első magyar filozófiatörténeti összefoglalása – már csak az akadémiai pályadíj kérdésének megfogalmazása okán is – egész felépítésében az (akkor még nem létező) összehasonlító filozófiatörténet szemléletét tükrözi. A korában elterjedt kézikönyvek alapján először összefoglalja az egyes filozófiatörténeti korok fő vonásait, jellemző kérdésfeltevéseit, majd ezekhez rendeli az akkori lehetőségekhez képest teljességre törekvően, ugyanakkor pontos adatokkal összegyűjtött magyar anyagot. Díjnyertes munkája párhuzamos magyar elbeszélést állít az egyetemes (valójában európai) filozófiatörténet mellé; amely magyar nézőpontból olvasva a hazai történeteket helyezi európai összefüggésbe, világpolgári szemszögből tekintve pedig az európai tendenciák árnyaltabb bemutatását nyújtja a magyar hatástörténet megrajzolásával. Almási Balogh nehezen megoldható problémája marad azonban ebben a sémában a *kezdet* kérdése. Ahogyan az első görög filozófusok fogalmait, tanításait a megelőző korok görög mitológiai, költői és politikai elképzeléseihöz szokás viszonyítani, a magyar esetben is érezhető az elvárás, hogy a filozófiatörténész számot adjon a magyar gondolkodás történetéről egészen a magyar történelem kezdetétől, súlyosbítva azzal az igénnyel, hogy mindezt a későbbi korokban alkalmazott módon vesse össze az egyetemes (európai) filozófiatörténettel.

Almási Balogh munkájának mindjárt az első részében összefoglalja a görög hagyomány szkíta bölcserekre vonatkozó adatait, majd Horvát István hírhedt magyar őstörténeti elméleteire támaszkodva a *cinikus* iskola nevét a kunokból

magyarázza (*cynica* – kun). Így összesen *huszonegy* szittyá, illetve kun származású filozófust azonosít név szerint a görög filozófiatörténetben, közöttük olyanokat, mint Diogenész, minden további nélkül magyarként tárgyalva őket. A látszat ellenére Almási Balogh magyar filozófiai őstörténete nem annyira a reformkorban elburjánzó magyar őstörténeti fantáziák filozófiatörténeti alese- te, inkább egy régi egyetemes filozófiatörténeti toposz új szerepkörben való, innovatív alkalmazása. A *barbárok filozófiájáról* van szó, amelyet bőven tárgyal Almási Balognak az egyetemes filozófiatörténet terén egyik fő forrása, az előző század leginkább elterjedt filozófiatörténeti kézikönyve.⁵

A *barbárok filozófiája* összefoglalása mindannak, ami a görög–római hagyomány előtt vagy azon kívül, amellet létezik, és így nem része a szűkebb értelemben vett filozófiának. Brucker kézikönyvében egymást követik a kaldeusok, egyiptomiak, héberek, kelták és germánok bölcsességéről szóló részek a bevezető fejezetekben.⁶ Itt ezek a ködös művelődéstörténeti hagyományok hármas funkcióban szerepelnek. Brucker elsősorban abból a tanításból indul ki, amely szerint a gondolkodás története egyidős kell hogy legyen az emberiséggel, vagyis a filozófia történetét vissza kell vezetni egészen Ádámgig, bőven taglalva mindazokat a görögök előtti keleti hagyományokat, amelyeket maguk a görögök is nagyra becsültek. Emellett élt még az az egészen a korai apologétáig visszavezethető keresztény hagyomány, amelyben a *barbárok filozófiája* a pogány görög műveltséggel szembeállított, az *Őszövecség* örököseként föllépő kereszténység. Az antikvitás gondolkodásán némileg túlmutat a kelta és germán hagyomány beemelése. Jóllehet a források, különösen a keltákra vonatkozóan, itt is nagyrészt antik eredetűek, a fejezetbeosztás pedig azt sejteti, hogy e hagyományok, a keletiekkel együtt, a görögök előtti meghatározatlan régmúltba nyúlnak vissza, mégis könnyen lehet úgy olvasni a rájuk vonatkozó összefoglalásokat, mint a népvándorlásokkor feltűnő nyugat-európai népek közös filozófiai őstörténetét.

Almási Balogh Brucker szövegének ehhez a harmadik, az eredetiben csak látenssen megjelenő funkciójához kapcsolódik, százada nemzeti romantikájának kíváncsi szerinti messzemenően kiaknázva a régi toposzt. A magyar filozófia története így mindjárt a magyar történelem hajnalán kezdetét veszi, ugyanakkor szinte egyidős magával az egyetemes filozófiatörténettel is. Ne feledjük, hogy Almási Balogh munkája a kor legjobb magyar filozófiatörténeti teljesítménye, amely az akadémia szoros ellenőrzése alatt jelent meg. Amint a pályázat bírálói az előszóban megírják, a kéziratot számos módosítást javasoltak, amelyeket a szerző végre is hajtott, a magyar filozófia őstörténetét tárgya-

lő fejezetet azonban az akadémikus bírálók nem kifogásolták. A szerző egyébként minden stilisztikai eszközzel igyekezett tompítani filozófiai őstörténetünkről tett állításainak súlyát. A szakasz végén már arról van szó, hogy őseink bölcselkedése semmiképpen sem tekinthető a szó szűkebb értelmében filozófiának, a történelem során az ősmagyar közgondolkodásban valószínűleg meglévő görög elemek amúgy is elhalványultak, így a szűkebb értelemben vett magyar filozófia történetét lényegében újra kell kezdeni az államalapítás és a kereszténység felvétele utáni írott források elemzésével.

Almási Balogh korszellemet szolgáló szkíta és kun filozófusai csupán lát-szólag tartoznak a nemzeti romantika meghaladott furcsaságai közé. Rövid vendég szereplésük a magyar filozófiatörténetben azt a végig nem gondolt igényt tükrözi, hogy a filozófia nemzeti elbeszélésének legyen kapcsolódási pontja az egyetemes elbeszélés *minden* lényeges szakaszához, akár van erre adatunk, akár nincs. Ahhoz, hogy erről letegyünk, elejétől kell újragondolnunk a filozófia nemzeti és egyetemes elbeszélésének egymáshoz való viszonyát.

EGY NEM LÉTEZŐ MAGYAR FILOZÓFUS: ERDÉLYI JÁNOS ERDÉLYI BOJÓTJA

A középkori magyar filozófia egyik nagy büszkesége Erdélyi János filozófiatörténetében *Erdélyi Bojót* (Boëthius de Dacia). A 13. század jeles gondolkodója a párizsi egyetemen Brabanti Siger mellett annak a csoportnak volt egyik legnevezetesebb tagja, amelyet hagyományosan *latin averroistáknak* szokás nevezni.⁷ A jeles magiszternek valójában semmi köze nem volt Erdélyhez, ugyanis a középkori nyugat-európai latinságban *Dacia* egyértelműen Dániát jelenti. Az eset első pillantásra szimpla filológiai tévedés,⁸ amelynek ráadásul filozófiatörténeti következményei sincsenek, hiszen a párizsi *Artes* fakultáson folytatott, valóban izgalmas viták jelentőségét és lehetséges értelmezéseit semmiben nem befolyásolja az a tény, hogy egyik jelentős szereplőjük Dániából vagy Erdélyből származott; hiszen semmi nyoma nincs annak, hogy kapcsolatot tartott volna szülőföldjével.

A magyar filozófiai elbeszélés szempontjából azt érdekes megfigyelni, hogy a filozófiatörténetesek a továbbiakban hogyan viszonyulnak a tévedésen alapuló toposzhoz. A középkori filozófiával általában foglalkozó magyar szerzők nem látják szükségesnek kiigazítani a téves adatot, jó részük nyilván nem is tud róla. Számukra Boëthius egyetlen magyar vonatkozása az, hogy egyik jelentős, a

világ örökkévalóságának kérdését taglaló művének szövegét, amelynek címe már korábban ismert volt, Sajó Géza fedezte föl az OSZK állományában, és publikálta még 1954-ben.⁹ A magyar filozófiával foglalkozó szerzők viszont mintha nem értékelnék kellőképpen ennek a fontos szövegnek a kimutatható magyarországi jelenlétét, ami így valamilyen értelemben mégis része a magyar filozófia történetének. Úgy tűnik, egy magyar *származású*, vagy csak annak gondolt magiszter nevének a megtalálása valamely nyugat-európai egyetem anyakönyvében még mindig fontosabb filozófiai elbeszélésünk számára, mint annak a rekonstrukciója, hogy milyen filozófiai szövegeket olvastak ugyanabban az időben itthon.

Mára, a professzionális magyar filozófiatörténet-írás második évszázadának a végén a magyar filozófia elbeszélése a maga történeti tévedéseivel együtt már saját magára támaszkodó hagyományként is megjelenik. Hiába tudjuk, hogy Boëthius dán volt, nem tehetünk úgy, mintha a 17. századtól kezdve, évszázadokon keresztül nem tárgyalták volna nálunk rendszeresen magyarként, és nem épült volna be a magyar filozófia elbeszélésébe. Ezt a sajátosságot érzékelteti az egyik magyar filozófiatörténeti összefoglalás első pillanatban furcsának tűnő eljárása: először ismerteti a filozófus munkásságát a megfelelő korszakot tárgyaló fejezetben, majd hozzáteszi, hogy magyarként való azonosítása téves, és általában is problematikus a középkori nevek helyre utaló elemeiből minden kritika nélkül nemzeti hovatarozásra következtetni.¹⁰

PÓSAHÁZI JÁNOS ANGLIAI PEREGRINÁCIÓJÁNAK JELENTŐSÉGE FILOZÓFIATÖRTÉNETÜNKBEN

Pósa-házi János, a Sárospatakról Gyulafehérvárra menekült kollégium filozófiaprofesszora, az erdélyi kartezianizmus-vitákban a Descartes-ellenes tábor élharcosa mindig szerepelt az említésre méltó magyar filozófusok névsorában, ám ebből a mezőnyből mint önálló rendszerre törekvő, jelentékeny gondolkodót Erdélyi munkája emeli ki.¹¹ Innentől kezdve filozófiai munkáinak ismertetése, magyarországi és erdélyi életútjának leírása egyre részletesebben és alapján véve a mai kutatások szerint is helytállóan jelenik meg filozófiatörténetünk szakirodalmában. A kétségtelen anyagismeret azonban nem segített abban, hogy valamilyen védhető koncepció alapján el is helyezték Pósa-házi munkásságát kora magyar és egyetemes filozófiatörténetében. A leegyszerűsített, iskolás séma szerint a kora újkor filozófiáját a kontinentális racionalizmus és a brit

empirizmus kettőssége jellemzi. Egy másik, hasonlóképpen leegyszerűsített séma szerint a magyar filozófia története az európai filozófia fő irányai recepciójának a története. E két előfeltevésből Pósházi esetében az az állítás következik a tipikus magyar filozófiatörténész számára, hogy a karteziánus racionalizmus ellenfeleként empirista *kellett*, hogy legyen, ez azonban csak úgy lehetséges, ha brit *hatás* érte. Így bukkan föl valamikor a 19. század utolsó éveiben Pósházi Hollandiából Angliába való peregrinációjának pusztán spekulatív alapon való föltételezése. Az előfeltevés szerint, ha sikerülne adatokkal alátámasztani, hogy Pósházi járt Angliában, az „megmagyarázná” empirista antikarteizianizmusát. Amíg azonban nincsenek adatok, marad a föltételezés „valószínűként” való állítása. Az angliai tanulóévek feltételezését innentől kezdve egymástól átvevő magyar filozófiatörténészeket nem zavarja, hogy a németalföldi képzésüket Angliában kétségkívül gyakran kiegészítő magyar peregrinusok célja főként a brit protestáns *teológia* újabb irányzatainak a megismerése, nem annyira a *filozófiáé*, így az angliai peregrináció tényéből sem következne feltétlenül az elnagyoltan brit empirizmusnak nevezett filozófiai irányzatok ismerete. (Nem beszélve annak vizsgálatáról, hogy a keresett angol eszméket mikortól lehetett elsajátítani a *hivatalos egyetemi kurzusokon*.) Vagyis, ha sikerülne is adatolni Pósházi angliai peregrinációját, ez éppen annak a filozófiatörténeti kérdésnek a megoldásában járna kevés haszonnal, amely miatt oly nagy fontosságot tulajdonítottunk ennek az életrajzi kérdésnek. Pósházi írásai egyébként sem gazdagok a brit vonatkozásokban, legföljebb néhány, meglehetősen általánosságban mozgó Bacon-utalást lehet kimutatni bennük; vagyis nincs semmi olyan a szövegekben, ami eddig ismeretlen hatások utáni nyomozásra inspirálná a filozófiatörténészt. Ennek ellenére a filozófiatörténeti spekulációban feltételezett angliai peregrinációt sokan megpróbálták adatolni, végigböngészve az egyetemi anyakönyvek bejegyzéseit, igen sokáig minden eredmény nélkül. Igen jellemző Makkai Ernőnek, a Pósháziról szóló, ugyan régi, de mindeddig a legátfogóbb, ma is mérvadó írás szerzőjének eljárása. Először az addigi szakirodalom alapján tényként állapítja meg, hogy „Franeckeri tartózkodása közben Pósházi módját ejtette annak is, hogy átlátogasson Angliába”, majd megjegyzi, hogy „a legszorgosabb kutatás után sem tudtam kideríteni, hogy ez az [angliai peregrinációra vonatkozó] adat hogyan került” a téma korábbi kutatóinak a birtokába. Végül megállapítja, hogy „Pósházi angliai tapasztalatainak nyoma nem nagyon látszik munkásságán”.¹² Azaz, bár semmilyen adata nincs az angliai tanuló évekről, és a művek sem mutatnak különösebb angol hatást, az addigi Pósházi-irodalom alapján mégis tényként állítja, hogy Pósházi járt Angliá-

ban, bár gyanakodva megjegyzi, hogy nem tudunk semmit sem az életrajzokban rendre megjelenő feltételezett angliai peregrinációra vonatkozó adat forrásáról. Innentől kezdve sokáig az angliai peregrináció kötelező fenntartásokkal való feltételezése válik normává. Így jelenik meg majd azután a magyarok kora újkori peregrinációjáról szóló egyik alapvető összefoglaló munkában is: „Talán Angliában is megfordult”.¹³ Magam is ezen a mérsékelt gyanakvó állásponton voltam még a *Korunkban* megjelent, a jelen tanulmány előzményét képező írásomban is, mígnem – önhibámból csak utólag – értesültem arról, hogy az életrajz körüli régi kérdést Gömöri György már véglegesen és megnyugtatóan tisztázta.¹⁴ Gömöri Györgynek az adattárához írott bevezetőjéből és kommentárjaiból kitűnik az addig folytatott kutatások alapvető módszertani problémája. Korábban elsősorban az angliai egyetemek anyakönyveiben keresték a hivatalosan beiratkozott magyar peregrinusokat, nem számolva azzal, hogy a beiratkozás magas költségeinek és az azzal járó, a kálvini teológia mellett elkötelezett magyar reformátusok számára különösen kényes, kötelező elvi nyilatkozatnak az elkerülése érdekében éppen ebben a korszakban sokan nem iratkoztak be az egyetemre azok közül, akik ugyanakkor rendszeresen látogatták az előadásokat. A peregrináció feltárása érdekében ezért hasznosabb más forrásokra támaszkodni. Ilyenek mindenekelőtt az egyetemi könyvtárak beiratkozási adatai, illetve a könyvtárlátogatást támogató engedélyek, ajánlások. Gömöri Györgynek sikerült is adatolnia többek között Szántai Molnár Mihálynak, Pósházi régi sárospataki ismerősének a beiratkozását az oxfordi Bodley könyvtárba 1656. május 29-én, majd azt, hogy Szántai és Pósházi 1656. július 8-án kapott kiutazási engedélyt az angol hatóságoktól arra, hogy Londonból Amszterdamba hajózzanak.¹⁵ A megnyugtatóan tisztázott életrajzi adat időközben átkerült a korszak mérvadó kézikönyveibe és adattáraiba is. A *Régi magyarországi nyomtatványoknak* a korszakot feltáró kötete már megalapozott tényként állíthatja: „[Pósházi] 1653 és 1656 között Utrechtben, Franekerben és Angliában folytatta tanulmányait”.¹⁶

Az életrajz e kérdése tehát véglegesen megoldódott: hátra van még annak a vizsgálata, hogy mit tud kezdeni ezzel az immár igazolt adattal a filozófiatörténet-írás. Pósházi János és (a teológiai érdeklődésű) Szántai Molnár Mihály találkozása angliai peregrinációs útjukon megerősíti azt a korábban is ismert tendenciát, hogy azok a Németalföldre eljutott magyar peregrinusok, akik tanulmányaikat Angliában egészítették ki, elsősorban teológiai képzésük érdekében keltek át a Csatornán. Tehát, ha angol hatásokat remélünk föltárni Pósházi életművében, ezekre inkább számíthatunk teológiai, mint filozófiai műveiben.

A filozófiai hatástörténet feltárásában azonban egyelőre kevés segítséget nyújtott az újonnan bizonyított életrajzi adat. Érdekes ezzel kapcsolatban idézni a már hivatkozott peregrinációs adattárak Pósháziival kapcsolatos, egymással ellentétes következtetéseit filozófiájának hatástörténeti keretéről. Szabó Miklós és Tonk Sándor így fogalmaz: „[Pósházi] a coccejanizmus és a karteizianizmus képzett ellenfele”.¹⁷ Ezzel szemben Gömöri György szerint „[Pósházi] az első magyar filozófus, aki Descartes tételeit fejleszti tovább”.¹⁸ A két vélekedés mindegyike mellett lehet érvelni; itt pusztán annak illusztrációjaként idéztem azokat, hogy az életrajz szóban forgó részletének tisztázása módszertani, elvi tisztázás nélkül nem döntheti el a filozófiatörténeti kérdéseket. (Nem beszélve arról, hogy itt még mindig a recepciótörténeti elbeszélés keretein belül mozgunk, és még föl sem merült az a kérdés, hogy a recepciótörténetből származó következtetések hogyan építhetők be a magyar filozófia adott korszakának elbeszélésébe.)

A Pósházi életrajzának részletkérdései körüli problémák azt mutatják meg, hogy a tények tisztázása sem nyújt segítséget, ha nem vagyunk képesek túllépni az iskolás, leegyszerűsített egyetemes filozófiatörténeti sémákon és a magyar filozófia pusztá recepciótörténetként való felfogásán. Rosszul föltett kérdés alapján jó adatokra építve sem lehetséges magyarázó erővel rendelkező filozófiatörténeti elbeszélést megkonstruálni.

ROZGONYI JÓZSEF, A KANT-KRITIKA KANTIÁNUSSÁ ÜTÖTT BAJNOKA

A magyar és az európai filozófia elbeszéléseinek illesztési problémái talán a magyar Kant-vita (1792–1822) kezdeményezőjének, Rozgonyi Józsefnek magyar és nemzetközi összefüggésbe ágyazott tárgyalásmódján érhetők tetten a legvilágosabban. A magyar filozófiatörténetben Rozgonyi jelentősége az, hogy első jelentősebb munkájával megindítja a magyar Kant-vitát (1792–1822);¹⁹ majd egész életműve e vita jegyében telik, lévén hogy ő a Kant-ellenes tábor szellemi vezére. Értékelésében az okoz gondot, hogy a Kant-kritikus szerepe mellett kellő figyelmet fordítsanak azokra a filozófiai hagyományokra, főként az Utrechttben és Oxfordban korábban elsajátított skót *common sense*-filozófiára, amelyek alapján bírálja Kantot. Nehézséget jelent még a fejlődéselvű filozófiatörténetek örökségéből származó beidegződés, ami megnehezíti, hogy a Kazinczyval és a nyelvújítással szemben is kritikus, meggyőződéses latinista

szerzőt, aki ráadásul a kor legfrissebb filozófiai irányzatának, a kantianizmusnak is bírálója, értékén kezeljük, és túllépünk a filozófiának haladó és maradi irányzatokra való felosztásának kényszerén. Nem problémátlan tehát Rozgonyi elhelyezése, értékelése a filozófia magyar elbeszélésében sem, ám nézeteinek besorolása egyértelmű, erről érdemi vita nincs.

A nemzetközi összefüggésrendszer megrajzolásakor viszont már alapvető gond, hogy az életmű nem helyezhető el a szokott recepciótörténeti sémában. Vannak ugyan neves, a filozófiatörténésznek támpontot jelentő professzorai, mint a (még kantianus) Reinhold Jénában és Jakob Halléban, akiknek első jelentős munkáját dedikálja a címlapon, ám itt véget is ér a recepciótörténeti séma alkalmazhatósága: Rozgonyi nem a német professzorok gondolatmenetét folytatja, hanem vitatkozik velük: az Utrechtben és Oxfordban korábban magáévá tett skót *common sense*-filozófia alapján cáfolni igyekszik Kant-interpretációikat, és ezeken keresztül magát Kantot. A magyar filozófia elbeszélését recepciók történeteként felfogó szemlélet számára az eset kezelhetetlennek bizonyul; aki ebből az irányból próbálja magyarázni Rozgonyi szövegeit, előbb-utóbb csúsztatásokra, védhetetlen interpretációkra kényszerül. Ebből a nézőpontból szemlélve Rozgonyi szövegei óhatatlanul oly módon értelmeződnek át, hogy beleférjenek valamilyen kerek hatástörténeti elbeszélésbe, még akkor is, ha ehhez meg kell erőszakolni az időrendet és a forrásszövegek állításait. Egy Hume magyar hatástörténetét feldolgozó, egyébként kitűnő tanulmány²⁰ úgy oldja meg a kérdést, hogy a Rozgonyi peregrinációja idején még Kant-interpretatorként ismert és Rozgonyinál is ebben a minőségében hivatkozott Reinhold átértelmeződik saját kései korszakának Kanttal meghasonlott gondolkodójává, Jakob Kant előszavával megjelent Kant-interpretációja pedig átminősül a Jacobi testvérek egyikének, Georgnak Kantot bíráló iratává csak azért, hogy német antikantiánus mesterek álljanak Rozgonyi rendelkezésére, akiket majd azután recipiálhat.²¹ A recepciótörténeti bravúr végén semmi eredeti gondolat nem marad az elemzett szövegben. Annak következtében, hogy a Hume-recepció fonalára felfűzve értelmezzük itt a sárospataki professzor gondolkodását, nem derül ki még a skót *common-sense*-filozófia iránti elköteleződése sem. Ehelyett az lesz érdekes, hogy Hume-ra vezeti vissza Kantot (az már nem, hogy nem Hume-mal, hanem Reid Hume-kritikájával ért egyet); a későbbi művek sűrű Reid-hivatkozásai pedig csak azt bizonyítják, hogy aki ennyire ismerte Hume fő kritikusát, annak jól kellett ismernie magát Hume-ot is. Végül sikerül Rozgonyi minden gondolatát szép, kerek hatástörténeti összefüggésbe ágyazni,

csupán az vész el a szövegekből, amiért az egész életmű említésre méltó a filozófia történetében: az egyedi, a skót hagyományon alapuló Kant-kritika.

A FILOZÓFIA MAGYAR ELBESZÉLÉSÉNEK MÓDOZATAI A KÖZELMÚLTBAN ÉS LEHETŐSÉGEI A JÖVŐBEN

A félreértelmezések példái után ideje visszatérni a filozófia nemzeti keretekben való elbeszélhetőségének kérdéséhez. Filozófiatörténet-írásunk történetében azt látjuk, hogy Erdélyi torzóban maradt vállalkozásának meglepően sokáig nem akad továbbvivője, miközben az egyes korszakokról, régi magyar filozófusokról egyre több és egyre részletesebb elemzés jelenik meg. E kettősség mélyén gyakran az a ma is élő elgondolás húzódik meg, amely szerint a feladat nem a nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélés megfogalmazása, hanem *egyetlen szerző*, irányzat vagy korszak felmutatása, akit vagy amelyet egyedüli magyarként színvonala, jelenősége okán be lehet iktatni a filozófia egyetemes elbeszélésébe. Így jár el idősebb korában keletkezett filozófiatörténeti kéziratában Bartók György a mesterrel, Böhm Károllyal, mások gyakran ilyen értelemben hivatkoznak Lukács Györgyre, megint mások a Polányi testvérekre vagy éppen Lakatos Imrére. Ezt a szerepet szánták régebben a magyar karteziánusoknak,²² illetve napjainkban a *szociologizáló hagyománynak* nevezett vonulatnak.²³ E szemlélet paradoxonja, hogy – miközben szándéka szerint kiiktatja a nemzeti szintű elbeszélést – az egyetemes elbeszélésben szerepre pályázó magyar filozófiatörténeti jelenségek magyarázatát mégiscsak egy nemzeti elbeszélés keretében kísérel meg megkonstruálni.

A filozófia nemzeti keretű nagy elbeszélésének a programja – első pillantásra meglepő módon – az internacionalista marxizmus keretében jelentkezett újra.²⁴ A *haladó hagyományokat* annak megfelelően konstruálták meg, hogy mit tekintettek az egyetemes filozófiatörténet fő vonulatának. A marxizmuson belüli két lehetőség egyikét, a materializmus előzményeként tárgyalható természetfilozófia magyar képviselőinek előtérbe állítását egyedül Mátrai László képviselte, ezzel szemben a dialektika hangsúlyozása, valamint Hegelnek mint Marx előzményének, és ezen keresztül a magyar hegelianusoknak az előtérbe állítása lett a domináns irányzat. A politika- és társadalomtörténetben feloldott, meglehetősen amorf módon megfogalmazott szintéziskíséret Sándor Pál nevéhez fűződik,²⁵ erre egyfajta ellenkánonként válaszol az emigrációból

Hanák Tibor,²⁶ aki a marxista kánonban háttérbe szorult szerzőket, irányzatokat állítja a középpontba.

A magyar filozófia nagy elbeszélésére sokáig nem vállalkozik senki, míg az ezredfordulón más tollakból és más módszerekkel, de egy időben jelenik meg az egész magyar filozófia elbeszélése. Míg a korábbi korszakokat taglaló munka inkább a nagy viták, trendek, iskolák történetét igyekszik rekonstruálni,²⁷ addig a 20. századról szóló kötet filozófusportrék sorozatát kínálja.²⁸ Fő törekvésük a filozófia magyar elbeszélésének megalkotása, egymástól különböző módszerekkel, így nem jelenhet meg bennük külön kérdésként az egyetemes és a nemzeti elbeszélés egymáshoz való kapcsolódása.²⁹

Azóta, amint azt Rozgonyi példáján is láttuk, a recepciótörténeti séma külső elvárásként is megjelenik az egyetemes filozófiatörténet azon, viszonylag új törekvésében, hogy nemzetközi összefogással körképet adjon a nagy filozófusok és a főbb irányzatok hatástörténetéről.³⁰ A filozófiatörténet-írás európai központjaiból kezdeményezett recepciótörténeti kezdeményezések szaporodása természetesen örvendetes, hiszen Kelet-Közép-Európának abban is nagy lemaradása van, hogy a térség filozófiai hagyományát akár pusztán a recepciótörténet szintjén megjelenítse a nemzetközi szintén. A hatástörténet azonban, mint láttuk, önmagában még nem oldja meg a nemzeti és egyetemes filozófiai elbeszélések illesztési problémáit. A cél olyan összehasonlító kelet-közép-európai filozófiatörténeti szemlélet kidolgozása,³¹ a posztkolonialista irodalomtörténet néhány elemének kölcsönzésével,³² amely túllép a nemzeti elbeszéléseken, anélkül, hogy lerombolná azokat, és bizonyos pontokon újraírhatja majd az európai filozófia nagy elbeszélését is. Ennek a fordulatnak éppen csak a kezdetén tartunk, de a szemléleti váltás szükségességét a filozófiatörténeteszek egyre inkább felismerik.

JEGYZETEK

1. Jelen tanulmányom *A magyar filozófia, amint saját történetét* írja című írásom (Korunk 2015. 6. sz. 4–9.) jelentősen kibővített változata. Az eredeti szöveghez képest teljes új fejezetet tartalmaz, bővítettem az irodalmi hivatkozásokat, és jelentősen módosítottam a Pósa-házi János angliai peregrinációjával kapcsolatos álláspontomat a Gömöri Györggyel folytatott eszmecsere alapján (Korunk 2015. 8. sz. 124–125). Írásom az OTKA támogatásával készült (K 104643).
2. Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981, 197–295; jegyzetek: 952–959.
3. Almási Balogh Pál: *Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elélnke a' philosophia' állapotja iránt; és tekintvén a'*

philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In: *Philosophiai pályamunkák*. Magyar Tudós Társaság, Budán, 1835, XI–XVI; 1–211. Almási Balogh Pál vállalkozását a közelmúltban részletesebben is elemeztem a magyar filozófiatörténet-írás történetének szempontjából: Mester Béla: *A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása*. Korall Társadalomtörténeti folyóirat 2015. 62. sz. 54–74.

4. A hazai filozófiai hagyománynak a nemzeti kultúra keretei közötti elbeszélhetőségének kérdése természetesen szoros összefüggésben van a *nemzeti filozófia* sokféleképpen értelmezhető, és több irányból is vitatott fogalmával. Ezt az önmagában is szerteágazó kérdést itt nincs terem bővebben taglalni, így megelégszem azzal, hogy ezzel kapcsolatos véleményem két fő állítására utaljak. Először is azt kell hangsúlyoznom, hogy a *nemzeti filozófia* jellegzetesen 19. századi fogalom, amely abból a problémából eredeztethető, hogy miként lehet beilleszteni a definíció szerint egyetemes témákkal foglalkozó, ám a latin helyett egyre inkább nemzeti nyelven megszólaló filozófiát a modern értelemben vett nemzeti kultúra éppen akkor megkonstruált kánonába. Ez a problematika és gondolkodásmód gyökeresen eltér a két világháború között virágzó nemzetkarakterológiai irodalom kérdésfeltevésétől, amely a *magyar észjárás* jellegének szubsztanciális megragadására összpontosított. Másik tézisé, hogy a *nemzeti filozófia* programjának megvalósításában a magyar filozófiai hagyomány sajátosan historikus megoldást választott: a *nemzeti filozófia* vagy egyszerűen *magyar filozófia* eleink szerint a rendelkezésünkre álló magyarországi filozófiai hagyomány nemzeti elbeszélésével és ezzel járó kanonizálásával áll elő, amely beemeli ezt az anyagot a nemzeti kultúra korpuszába, és folytatható, eleven hagyománnyá teszi. A szomszédos nemzeti kultúrák többségében, amennyire ezt a kutatás mai szintjén látni lehet, a historiográfia helyett inkább a filozófiai manifesztumok, jövővíziók felbukkanása jelzi a *nemzeti filozófia* megjelenését. A kérdésről bővebben legutóbb lásd: Mester Béla: *A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában*. In: Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák. I. kötet: Identitások és váltások*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Bp., 2015. 93–116.
5. Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Breitkopf, Lipsiae, 1742–1744.
6. Brucker természetesen csupán a hieroglifák és az ékírás megfejtése, valamint a kora középkori kódexek kelta és germán mitológiára vonatkozó gazdag anyagának modern kiadásai előtti tudásanyagot tudta összegyűjteni a görög–római antikvitás irodalma által áthagyományozott nem eredeti, de igen gazdag forrásanyagra támaszkodva.
7. Nem itt van a helye annak, hogy részletezzem, tartható-e még a filozófiatörténetések által rájuk akasztott elnevezés, illetve szerepük, tanításuk értékelése. Erről lásd: Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2008, 194–200; Boëthius de Daciáról: 206–210.
8. A tévedési nem Erdélyi követi el, ő csupán átveszi az adatot Toldy Ferenc irodalomtörténetéből. A „erdélyi Boëthius” toposza először egy 1637-ben megjelent, a magyar domonkos rendtartomány jelentős személyiségeiről megemlékező munkában buk-

- kan föl. A későbbiekben közvetve vagy közvetlenül sokáig mindenki erre támaszkodik filozófiatörténet-írásunkban, átvéve a filozófus fellépésének 1345-re való téves datálását is. (A két emberöltővel későbbre datálás ellenére a felsorolt művek címéből és az ismertetett tézisekből nyilvánvaló, hogy ugyanarról a szerzőről van szó, nem pedig egy hasonló nevű 14. századi magyarról.)
9. *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie « De mundi aeternitate » ; texte inédit avec une introduction critique par Géza Sajó ; avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant [Sigerus de Brabantia] Super 6. Metaphysicae.* Akadémiai Kiadó, Bp., 1954. A szöveg értelmezésének történetéről lásd Borbély Gábor fentebb idézett könyvét. A szöveg elemzésének egy régebbi jellemző magyar példája: Joós Ernő: *Hit és értelem ellentéte a középkorban: Boetius [sic!] de Dacia példája.* Magyar Filozófiai Szemle 1990. 5–6. sz. 485–498.
 10. Lásd: Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig.* Kalligram, Pozsony, 2000. 24–25.
 11. A *rendszer* emlegetése nem jelent túl sokat: Erdélyi hajlamos volt különböző szövegek corpusokba belelátni legalább a rendszer *kezdeményeit*. (Kortársak esetében néha maguk az ismertetett szerzők is elhitték Erdélyi kritikája alapján magukról, hogy saját rendszerük van, mint például Horváth Cyrill.) Elvitathatatlan azonban, hogy sárospataki magányában valóban tüzetesen végigtanulmányozta Pósházi latin nyelvű, általában egyetlen korabeli kiadásban létező filozófiai műveit, és részletesen ismertette azokat filozófiatörténeti fő művében. A későbbi nemzedékek egy-két szakemberen kívül jórészt annyit tudtak Pósháziról, amennyit Erdélyi leírt róla.
 12. Makkai Ernő: *Pósházi János élete és filozófiája.* Universitas Francisco-Josephina, Kvár, 1942. 17.
 13. Szabó Miklós – Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorba. 1521–1700.* József Attila Tudományegyetem, Szeged, 1992. (Keserű Bálint szerk. *Fontes rerum scholasticarum*, 4) 125. (Az adattár 1291. tétele.) Az adatot a következő régebbi irodalomra hivatkozva közlik: Trócsányi Berta: *Református teológusok Angliában a XVI. és XVII. században.* Bp., 1944. (*Angol filológiai tanulmányok. Yolland emlékkönyv.* 5–6). 115–146.
 14. Erről szóló eszmecsereinket lásd: Gömöri György: *Járt-e Pósházi János Angliában?* Korunk 2015. 8. sz. 124; Mester Béla: *Válasz Gömöri Györgynek.* Korunk 2015. 8. sz. 125.
 15. Gömöri György: *Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken. 1526–1789.* ELTE, Bp., 2005. 30. (Az adattár 22. tétele.)
 16. *Régi magyarországi nyomtatványok. 4. kötet: 1656–1670.* Akadémiai Kiadó, Bp., 2012. 152. (A 2732. számú bibliográfiai tétel annotációjában.) A kötet időintervalluma későbbi, mint Pósházi peregrinációs éve, ám az annotáció kitér a korábbi életrajzi adatokra is, hiszen a szerző saját művei értelemszerűen diákévei után jelentek meg.
 17. Szabó–Tonk idézett műve, uo.
 18. Gömöri idézett műve, uo.
 19. Rozgonyi József: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani.* Trattner, Pest, 1972.
 20. Ács Pál: „*Ignoramus*”. *David Hume’s Ideas in the Hungarian Enlightenment.* In: Peter Jones (ed.): *The Reception of David Hume in Europe.* Thoemmes Continuum,

- London, 2005. 253–267. Magyarul: Ács Pál: *David Hume eszméi a magyar irodalomban*. Világosság 2007. 10. sz. 81–91. (Ács Pál tanulmánya csupán egyetlen bő bekezdésnyi terjedelemben tárgyalja Rozgonyit.)
21. Megfelelő előfeltevések birtokában ezt könnyű félreolvasni, hiszen Rozgonyi Jakobot latinosan Jacobnak írja, és a nevet természetesen különböző nyelvtani esetekbe teszi, az idézett német művek címét pedig gyakran saját latin fordításában adja meg, nehezítve a visszakövetkeztetést a némelykor egymáshoz hasonló eredeti címekre.
 22. A téma első komoly feldolgozásának a szóhasználatáról árulkodik, hogy a nem titkolt cél értékékként fölmutatni a magyar filozófiának egykor a világ élvonalával lépést tartó korszakát. „Mintha csak Hollandiában vagy Németországban lennénk” – lelkesedik néhol a szerző választott korszaka egy-egy csúcsteljesítménye iránt. Lásd: Turóczy-Trostler József: *Magyar karteziánusok*. Minerva Könyvtár, Bp., 1933.
 23. Legújabbán lásd: Demeter Tamás: *Ami A szociologizáló hagyományból kimaradt*. Korunk 2015. 6. sz. 94–104.
 24. Bővebben lásd: Mester Béla: *A magyar filozófiatörténet marxista kánonja*. Világosság 2007. 11–12. sz. 61–71.
 25. Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. Magvető, Bp., 1973.
 26. Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Göncöl Kiadó, Bp., 1993. A mű először 1981-ben jelent meg Bernben.
 27. Mészáros András: *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram, Pozsony, 2000.
 28. Hell Judit – Lendvai L. László – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*. I–II. Áron Kiadó, Bp., 2000–2001.
 29. A két monográfia szerzői, jöllehet egymástól függetlenül és egymás szándékairól nem tudva, más koncepciók alapján kezdtek munkához, ám műveik elkészültének utolsó szakaszában már tudtak egymásról, és egyeztettek is egymással, elsősorban a korszakhatárokat illetően.
 30. Lásd Ács fentebb idézett angol nyelvű tanulmányának bennfoglaló kötetét, illetve a következő, a közelmúltban megjelent összeállítást: Violetta L. Waibel (szerk.): *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europa*. Vienna University Press, Vienna, 2015. (Jelentős számú, magyar vonatkozású tanulmánnyal.)
 31. Bővebben lásd: Mester Béla: *Toward a Central-European Comparative History of Philosophy. After Chimaerae of National Philosophies – the Hungarian Case*. Synthesis Philosophica 2012. 2. sz. 269–283.
 32. E program meghirdetését lásd: Mészáros András: *Bevezető*. In: Mészáros András: *Széttartó párhuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Kalligram, Pozsony, 2014. 9–34.